

En la fundación del pensamiento contemporáneo. Saint-Simon y Maistre, paradigmas de la apropiación europea de *El Evangelio en triumpho* de Olavide¹

On the Foundations of Contemporary Thought. Saint-Simon and Maistre as Paradigms of the European Appropriation of Olavide's *El Evangelio en Triumpho*

José Manuel Díaz Martín²

Investigador independiente

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9586-2321>

Recibido: 23-02-2023

Aceptado: 15-05-2023

Resumen

El presente artículo pretende invitar al estudio del impacto que tuvo *El Evangelio en Triumpho* de Olavide sobre el pensamiento decimonónico. Con ese fin propone, en primer lugar, leerlo captando en sus rasgos esenciales el

¹ Una versión previa de este texto fue expuesta, en el aniversario del nacimiento de Olavide de 2022, en sesión del Seminario Ortega-Marañón, donde cosechó muy útiles auxilios de los profs. Luis Perdices y Rafael Alvira. El prof. Francisco José Pérez, por su parte, contribuyó generosamente a su documentación. Pero sin el concurso de la profa. María José Villaverde, que me animó a exponerlo, probablemente nunca me habría sentado a dar forma a lo que sólo era una intuición. A ella está dedicado con afecto

² (jm.diazmartin@gmail.com). Estudió Derecho en las universidades de Alicante y Bolonia y es doctor en Filosofía por la Universidad de las Islas Baleares. Participa en diversos proyectos de investigación y publica regularmente en las mejores revistas que acogen el clásico acento hispano del pensamiento. En particular, se ocupa de la teología de los agustinos y de los cristianos de origen judío en España desarrollada a lo largo de los siglos XV-XVII y, últimamente, por su compromiso con el «Seminario de la Ilustración» de la Fundación Ortega-Marañón, de la incardinación del pensamiento español en el contexto europeo del XVIII. Ha publicado los libros *La responsabilidad política en los sistemas democráticos* (Valencia 2001) y *Leyendo a fray Luis de León* (Newark, 2014), y en la edición de la obra latina de fray Luis de León, se ha cuidado especialmente de los volúmenes *Tratado sobre la gracia y la justificación* (El Escorial, 2008) y *Cuestiones sobre la Encarnación* (Salamanca, 2018).

valor alegórico de sus personajes en sus relaciones. A continuación, señala qué aspectos de esa lectura habrían influido de manera más marcada en las obras de Maistre y Saint-Simon, con las que abarca las dos tendencias post-revolucionarias de entender la historia, catecónica y quiliástica. Finalmente, presenta la unidad milenarista de la obra de Olavide, ajena a aquellas interpretaciones precisamente por su ortodoxia, apuntando, como lectura alternativa a la francesa, la que sugiere Dostoyevski en *El Gran Inquisidor*.

Palabras-clave: Henri de Saint-Simon, Joseph de Maistre, Milenarismo, Pablo de Olavide, Pensamiento Reaccionario, Utopismo.

Abstract

This article aims to show the impact of Olavide's *El Evangelio en triumpho* on nineteenth-century thought. For that purpose, it proposes, first of all, to read the text capturing, in its essential features, the allegorical value of its characters in their relationships. After that, it points out which aspects of this reading could have influenced significantly the works of Maistre and Saint-Simon. Both authors cover the two post-revolutionary tendencies of comprehending History, the katechontic and the chiliastic. These can be understood, it will be underlined finally, as partial lectures of the unity represented by the millenaristic orthodoxy of Olavide's work, to suggest, as an alternative reading to the French one, that made by Dostoyevsky.

Key-words: Henri de Saint-Simon, Joseph de Maistre, Milleniarism, Pablo de Olavide, Reactionary Thought, Utopism.

Introducción. ¿Un éxito editorial sin lectores?

Aún hoy impresiona la difusión de la novela epistolar de Pablo de Olavide (1725-1803) *El Evangelio en triumpho* (*EvT* en adelante): 36 ediciones en 60 años. A las quince en castellano (1797-1852), la traducción francesa de Buynand des Echelles (+1801), editada inicialmente en Lyon (1805), añadirá hasta 1861, en diversos formatos y adaptaciones³, otras

³ A propósito de las adaptaciones, hay que desmentir a Dufour (1988: 3), según el cual todas las ediciones francesas posteriores a la tercera perdieron las epístolas finales (de la 36 a la 41) que él reeditó. Aunque alguna las perdió como la que manejó (la misma que se tradujo al ruso), lo que en realidad se aprecia en las ediciones francesas consultadas desde la tercera (Besançon, Antoine Montarsolo & Cie, 1828) es que contienen 40 cartas, y no por supresión de una carta completa, sino por inserción del resumen de la 38 original en la 37, modificada para hacer hueco a ese resumen, adaptándose luego el comienzo de la 39 original. Y esta será la tónica en aquel país (al margen del resumen que se publicará tres veces bajo el título *Retour à la foi extrait du Triomphe de l'Évangile*) aún en las ediciones impresas en los años 40 por Lefort en Lille (1841, 1845, 1 vol.)

quince (Dufour 1988: 33-35); a las que con justicia habría que unir las que se harán al ruso (1821-1822), italiano (1827, reimpresión en 1834), polaco (1830) y alemán (1845-1848), pues todas traducen la francesa⁴, haciendo de *EvT* el gran éxito editorial europeo escrito en castellano de la primera mitad del XIX.

Pero todos esos libros parecen haber ido a parar a las bibliotecas del continente sin dejar huella alguna, tildándose de “éxito de librería”, libro sin lectores (Dufour 1995: 111). La perplejidad se vuelve sospecha ante el paradójico sesgo de los estudios dedicados a la parte final del texto, las cartas de Mariano a Antonio, que adscriben al género utópico. Y es que, por un lado, dichos estudios recuerdan que dicha parte del libro retrata, con ciertos retoques, la experiencia de Olavide como Intendente de las Nuevas Poblaciones (por todos: Pérez Fernández); mientras que, por otro, con la etiqueta de “utopía” se mantiene ligado el libro a la historia de ese género, de raíz renacentista (por todos, Almanza-Gálvez; López Arandía), sin plantearse su relación con la posterior explosión del género y su nueva concepción, la que retrataría el rótulo con que Lafargue tradujera (1880) la crítica de Engels al *Frühsozialismus*, la “socialista utópica”, que fue de la mano de intentos frustrados de realización práctica en los años de la vida editorial del libro; sobre todo, en América: la *New Harmony* de Owen, los falansterios de *Utopia* o la *Icaria* de Cabet en el Norte, o los continuados esfuerzos en el Sur (dan cuenta de ellos, especialmente evidentes en el caso de Manuel de Salas, Azcona Pastor y Guijarro Mora).

El presente trabajo ofrecerá credenciales a dicha investigación mostrando que *EvT* tuvo desde sus primeras ediciones dos interlocutores determinantes para comprender el panorama ideológico posterior, Joseph de Maistre y Henri de Saint-Simon. Ambos habrían captado de manera similar el marco estructural de comprensión del mundo que ofrecía Olavide, utilizándolo cada uno para sus propios fines: el primero, para responder desde la tradición al desafío revolucionario; el segundo, para consumir la tendencia desatada en 1789, que inicialmente habría contemplado como contrapeso en el panorama político global a la tendencia representada por la Monarquía hispánica, a la que había servido a ambos lados del Atlántico. Por eso se empezará por analizar cómo la integración de las distintas voces del libro como trasunto de la propia biografía de Olavide alegoriza la integración de lo teológico y lo espiritual de las cartas del Filósofo a Teodoro con lo social de las cartas de Mariano a Antonio, unidad rota que sostiene la deficiente interpretación del libro que aquí se pretende corregir.

⁴ Escapa a ese origen la traducción directa portuguesa (*Evangelho em triumpho*, Typographia Rollandiana, 1802-1804). No la conoce Dufour; ni las ediciones alemana (*Triumph des Evangeliums*, Georg Joseph Manz), polaca (*Tryumf Ewangelii*, Drukarni Biblioteki Chrześcijańskiéy), rusa (*Torzhestvo Yevangeliya*, K. Shnor) y mejicana (J. Navarro, 1852).

Para una lectura alegórica de *EvT*

EvT, un éxito del exilio francés de Olavide, también lo fue del destierro de su nombre. El único texto que Olavide reclama como propio en la novela, el prólogo, lo firma “el Autor”. De ahí, poco después, “El autor de *EvT*” suscribirá los *Poemas christianos* (1799), una catequesis en verso, y el *Salterio español* (1800). Mientras que sus novelas morales, *Lecturas útiles y entretenidas* (1800-1817), aparecerán como obra de Atanasio Céspedes y Monroy. Este desdoblamiento ante las prensas resulta significativamente análogo a la relación que mantienen dentro de *EvT* sus dos voces epistolares, el protagonista –Filósofo desengañado– y su amigo eclesiástico –Mariano. “El autor de *EvT*”, que en esta obra sólo se declara responsable del prólogo, mira (como el resto de textos que Olavide le endosó) a lo divino, como correspondía por oficio a quien firma las epístolas finales, Mariano, eclesiástico por vocación juvenil. *Pari modo*, don Atanasio novela las dificultades del mundo moral para volverlas a la liberación que proponen las verdades de la fe como el Filósofo nos ofrece en sus epístolas las bases filosófico-teológicas del movimiento que ejemplifica, la conversión.

Esa dialéctica se apoya en la que tiene lugar entre las epístolas y el prólogo de *EvT*. Este, que por los datos que suministra del “Autor” sugiere su identidad con Pablo de Olavide, sirve para distanciar esa unidad del redactor de las cartas que reproduce el libro, el Filósofo desengañado, que dice encontradas por el Autor/Olavide en la cárcel revolucionaria a la que fue a parar. Mientras que las epístolas de Mariano, al describir el establecimiento de las Nuevas Poblaciones por el Filósofo, notorio para sus contemporáneos, reconstruyen el puente cortado en el prólogo entre Olavide y el Filósofo.

Se establece así un íntimo vínculo entre el Olavide de la cárcel en la que le encerró el Terror revolucionario (1793) y el Filósofo de la celda conventual: este, como sabemos desde la primera página de la primera carta, empieza a escribir desde su casa a su amigo Teodoro movido por el cambio sufrido en su alma hacía tres meses gracias la ayuda del Cielo y a su intercambio con el esclarecido abad del convento al que había ido a parar tras pensar que había matado a un desconocido; aquel, liberado ya, confiesa haber encontrado en la cárcel aquellas cartas que da a conocer porque, al leerlas, colmaron su ansia por comunicar al mundo, empezando por su patria, la raíz de la muerte que había visto tomar París –la falta de hondura del pensamiento ilustrado– y la medicina contra ese mal –una formación religiosa que llevara a la fe a permear la vida–. La experiencia de la reclusión (revolucionaria, monacal) adquiere para ambos la condición de parteaguas entre lo sucedido antes de escribir (la conversión) y lo por suceder, que coincidiría para ambos en la nueva vida del Filósofo de las cartas de Mariano: padre amante de sus hijos embarcado en un proyecto como

el de las Nuevas Poblaciones pero impulsado sin el Estado bajo el espíritu de la Religión.

Con el apelativo “Filósofo desengañado” Olavide proyectaría, pues, hacia el futuro lo más relevante de su pasado en Nuevas Poblaciones, transformado desde la experiencia de la Revolución, unida de un modo esencial a la de la conversión religiosa⁵. Cosa que articuló mediante la combinación de la primera y la tercera persona. En las cartas del Filósofo a Teodoro narra en primera persona lo que sólo podía ser así narrado, la experiencia de la conversión, mientras que confía la descripción de la derivada pública de esa conversión a las cartas de Mariano, un tercero de quien sólo podía esperarse, por su condición de sacerdote grave, la verdad. Estas dos personas conjugan la dimensión privada y pública de un mismo proceso que toma la muerte ajena como despertador, para indicar que las necesarias reformas que allí se difundían sólo podían dar fruto pacífico y duradero desde la sincera conversión a Dios de las élites y la oposición al trasfondo intelectual y moral de la Revolución.

La unidad de ambas dimensiones, dogmática y social, afirmada desde el prólogo de la obra, era funcional al fin explícito del libro: evitar que se repitiera en España la Revolución. Para ello era necesario instruir rectamente al pueblo en la fe, purificándola, y convencer a las clases dirigentes de que el deseo de tranquilidad de conciencia que traslucía su abandono del Evangelio para echarse en brazos de la sofistería de los *philosophes* que bendecía sus excesos era quimérico y mortal y sólo se evacuaría rectamente mediante la acción social que el Evangelio vivido inspiraba. Era, pues, necesario un Libro (en mayúsculas) que, por un lado, actualizase para las mentes directoras las verdades que habían despreciado y mostrase los efectos que la acogida de tales verdades podía tener; y que, por otro, fuese suficientemente claro para instruir a ingenios menos sofisticados. Y no había sabido de ninguno que pudiera servir para actuar eficazmente sobre ambos frentes hasta la providencial aparición en la cárcel de las cartas que daba a la luz, en las que encontraba compendiada la Doctrina que necesitaban unos y el modelo de Director en el que tenían que reflejarse los otros (Olavide 1798-1: v-xv)⁶. La misma opinión que, calcada del

⁵ También su pasado de papel: con dicho apelativo Olavide asumía la crítica que en el plano literario se le había hecho en torno a su caída en desgracia (1776) bajo el nombre “Don Guindo Cerezo”. Esta le acusaba, por afrancesado, de profesar las ideas ilustradas como sustitutas de la fe, haciéndolo sinónimo de anticlerical y anticristiano, con un estilo de vida mundano y disipado, requisito para el medro en la Corte. EvT novelaría la transformación que experimenta una persona como la descrita con rasgos grotescos en Don Guindo para darle otro final: el que, desde un cambio en el trato con Dios, supera su ego para hacerle vivir una vida familiar (ámbito contemplado por don Guindo como espacio para el amor erótico y, a través de él, para el ascenso social) que se proyecta en comunidad, dejando de apoyarse en medios ajenos o públicos para poner los suyos a disposición de los demás y creando así todo un ecosistema de vida en común.

⁶ La importancia que concedía a la parte dogmática queda subrayada en la obra de síntesis en que trabajaba a su muerte, *El Testamento del Filósofo*, del que había redactado prólogo, índice y unos capítulos (Olavide 1970).

prólogo casi palabra por palabra, expresa el Cura que, a partir de la epístola 37, regirá la vida espiritual de las poblaciones de la novela. O más bien (si nos atenemos al tiempo diegético), calcada por el prólogo de las palabras del Cura, quien redactó un libro con aquellos fines para instrucción de los hijos del Filósofo y sus poblaciones utilizando como base las primeras 35 cartas, las dirigidas por el Filósofo a Teodoro.

En esta articulación de lo sacro y lo profano en el libro, vislumbrada en los vínculos entre los nombres del autor y sus personajes, y reflejada en las distintas partes del mismo, se encuentra aquel aspecto que Olavide más se esforzó por delinear literariamente. La relación primigenia, de dirección espiritual, se establece entre el Abad del Convento y el Filósofo, produce la conversión, pero no acaba ahí, pues alcanzará a todos los ámbitos de la vida posterior del protagonista en la tercera parte de la novela (educación de los hijos, trato de los criados...) para dar sentido al término Director que aplicará ahí al Abad. Por debajo esa relación de sumisión con su padre en el Espíritu establece otra entre el Filósofo y su amigo sacerdote Mariano, para que le ayude en la educación de sus hijos con un programa en el que la religión sería materia principal al tiempo que se infundiría en el estudio del resto para que no ocurriera, dice, lo que en Universidades y Colegios, cuya enseñanza en nudos conocimientos genera vanidad y jactancia, corrupción y sofistería. Aquí, a pesar de lo que parece (“Tú serás nuestro Conductor, nuestro Maestro común” le dice a Mariano [Olavide 1799-4: 128]), más que sumisión hay sintonía de pareceres que se pone de manifiesto en la coincidencia de sus planes educativos, cerrada con un abrazo. Ambos quedan, dice el Filósofo, “Padres de este Pueblo” (138), pues también a él le cabe ejercer en su hogar, según su propio Director, “una especie de Magisterio doméstico, y ser el Director y como el Apóstol en sus propios hogares” (128). Bajo estos dos Padres, el párroco del Lugar –el Cura– y el Arquitecto que mandan llamar de la Ciudad, ejecutarán los planes de ambos para mejora de la vida espiritual y material de la población. A los que se unirán, tras expulsar al iletrado Maestro titular, al que lo había sido con anterioridad, un hijo del Lugar que se había ido a la Capital porque no podía sobrevivir en su tierra dando clase, y una Viuda pobre y letrada para la instrucción de las chicas (140).

Cada una de estas relaciones del Filósofo con lo eclesiástico esboza, en clave alegórica, un escalón jerárquico distinto con su propia delimitación espacial: sumisión en el consejo (establecido en el Convento y mantenido desde el mismo), igualdad en la planificación (que se despliega en el hogar del Filósofo en el Lugar de su asiento y posesiones) y dominio sobre la ejecución (que actúa sobre el pueblo en el Lugar, pero que procede, como el Arquitecto y los ornamentos que trae el Cura, de la Ciudad, comienzo del relato). Un esquema jerárquico eclesiástico que recuerda, en su simplicidad y en la armonía

con la que discurre la relación con el ámbito civil, a la religión Ayparchonte del Discurso 75 del semanario *El Censor* (en orden descendente conformada por Kastuleytz, Tuleytzes, y Zimbloyes), así como por la pobreza de sus ministros: extremada en la cabeza, el Abad del Convento, adecuada a su estado en el amigo Mariano, y producto de su amor por los pobres en el Cura. Muy en sintonía, por otra parte, con el ideal de nobleza encarnado por el anónimo Conde del previo Discurso 73 tras criticar ácidamente la nobleza existente, y que parece, en su afán por “colonizar” sus tierras, el vivo retrato de Olavide (ya “conde de Pilos” en su exilio francés) y antecesor del Filósofo.

Así pues, aunque Olavide mantiene las coordenadas de la literatura reformista que circulaba en la España de la que salió (y en la que quizá había participado desde el exilio), su libro demuestra que la Revolución lo había cambiado todo: era necesario subrayar la condición de sociedad sobrenatural de la Iglesia para que cumpliera su misión, santificar la sociedad, restaurando a partir de ahí, sobre principios naturales (esenciales a la pedagogía de la novela), la ciudad cristiana. No en vano, todos los momentos decisivos de la novela muestran la precedencia providencial de la Iglesia: está ahí, en la persona del Abad y la acogida del Convento, cuando la desesperación del Filósofo toca fondo; acude en Mariano a la llamada del amigo convertido, que le esperaba desde que se alejó por sus lecturas y modo de vida; el Cura del Lugar se demuestra un recurso previamente desaprovechado para ayudar a mejorar el bienestar también material de sus gentes; e incluso bajo el retorno del Maestro de la Capital parece reconsiderar la expulsión de los jesuitas (muchos en la Italia napoleónica) por mejores educadores (y más españoles) que los Escolapios que los sustituyeron. Si *EvT* se puede calificar de regalista, lo sería sin los rasgos más característicos de ese movimiento, el crematístico (que sostenía la mayoría de sus exigencias jurídicas), y su rechazo de la autoridad eclesial en general y del papado en particular. La posición del noble y su casa en el Lugar como eje que articula la autoridad espiritual que proviene del Convento y las novedades técnicas que proceden de la Ciudad (Francia), actúa, podría decirse, como el Rey que, sometido a la autoridad del papado, de consuno con el episcopado –potestad civil y religiosa–, debería conseguir, junto a la evangelización del pueblo, su bienestar material: no como efecto de la mera técnica, sino de su ordenación a Dios.

Olavide dota así al conjunto de *EvT* de valor constitucional, consciente de que, tras la Revolución, para que se mantuviera la esencia del sistema (el que llamará de “concordia de jurisdicciones”: Olavide 1965: 130), la que lo hacía reconocible, a pesar de las transformaciones sufridas bajo los Austrias y los Borbones, como Monarquía hispánica, era necesario el rearme espiritual de clero y nobleza –a los que *EvT* ofrecía modelos– para posibilitar una fructífera colaboración en la evangelización que, con un mejor estudio de la naturaleza,

mejorase el bienestar material. Y ponía su esperanza de reforma en las clases medias, cuya compasión y sensibilidad hacia el sufrimiento ajeno debía ser modelo para las pudientes⁷.

Olavide y Maistre: un diálogo a media voz entre las bambalinas de la reacción

Por los datos sobre la Revolución que ofrece la última de las cartas inéditas de *EvT*, la 43, Olavide (1965: 185-8) terminaba el libro al filo de los acontecimientos en que desembocó la Conspiración de los Iguales de Babeuf (entre septiembre de 1796 y las elecciones de marzo de 1797). En mayo de 1796, Joseph de Maistre (+1821) había sacado a la luz la primera edición de sus *Considérations sur la France* (Maistre 1923: 122). En marzo de 1797 vendría la segunda; y cuando uno lee la mencionada carta 43 de *EvT* en el seno del plan de escritura que culminaba (un final inédito para la carta 39 y las que habrían sido las cartas 40-42) tras leer las *Considérations*, no puede evitar contemplar ese conjunto epistolar inédito como una ratificación al tiempo que una rectificación de aquella reflexión en el ataque de papel a la Revolución. Ratificación, en la medida en la que el final inédito de la carta 39 contenía un cerrado y subido elogio de la nación que acogió a Olavide al huir de España, reconociendo el valor que había tenido para la Cristiandad (Défourneaux 1965: 116-7). Pero, al mismo tiempo, ponía en cuestión y mostraba que iba más lejos de la tesis con que continuaba el razonamiento del joven conde: puesto que no había otra nación tan importante y necesaria para la Cristiandad como la francesa –decía este–, y ella había sido infiel a esta misión, Dios debía castigarla también de manera más rigurosa; este era el valor providencial de la Revolución, que auguraba la salida del cambio de época originado por la Revolución con Francia a la cabeza.

Olavide, sin disputar el grado de amor divino a una u otra nación, respondía en dos frentes: por un lado, con el análisis de las causas de la Revolución (cartas inéditas 40 y 41), que mostraba las peculiaridades de la historia religiosa, política e intelectual francesa que explicaban el éxito revolucionario (calvinismo, jansenismo-galicismo, enciclopedismo). Por

⁷ “Si el rico sale del techo dorado que lo cubre, la rapidez del coche que lo arrastra le roba la vista de las miserias; y el pobre, léjos de esperar algun consuelo, huye temeroso por el riesgo de hacerse aun mas desdichado. Á la clase honrada de la mediocridad está reservado únicamente el triste espectáculo de las penas y angustias de la indigencia. Los que apenas pueden vivir por su escasez, son los que mas se encuentran con la imágen espantosa de la extrema miseria [...] estos, como son los que están mas cerca de la pobreza, son tambien no solo los testigos compasivos de sus penas, sino los únicos recursos de sus necesidades” (Olavide 1799-4: 6). Esta crítica de la insensibilidad noble (compartida por *El Censor*) denuncia como origen el odio que el “sentimiento filosófico” padece por el miserable (1798-3: 314-7), asociando nobleza a enciclopedismo.

otro lado, como nos recuerda ya el principio de la inédita carta 43 en resumen de lo anterior, exponiendo el plan con el que había actuado la Revolución: combatir al clero y la nobleza antes de hacerlo con el trono, dejando la religión para el último asalto (Olavide 1965: 127-8). Dicho plan exponía literalmente lo que ya había sugerido alegóricamente a lo largo de *EvT* como esencia de la estructura católica de la comunidad política: la armonía entre la autoridad espiritual y la potestad civil plasmada en el vínculo entre nobleza y clero sobre el que se apoyaba la concordia de las jurisdicciones de Trono y Altar, al cual correspondía la autoridad definitiva en materia moral y espiritual, objetivo último y constitutivo (“la Religión”), a pesar de las primeras apariencias, que pretendía destruir la Revolución.

Aquellas cuatro cartas no fueron publicadas, y por lo tanto no puede buscarse en ellas la razón de la admisión de Maistre de las causas de la Revolución (en posteriores trabajos, todos póstumos, subrayando sus deudas foráneas: las *Soirées*, *De l'Église gallicane*, *Quatre chapitres sur la Russie*). Sin embargo, cómo evocan las palabras finales del “Conde” en la Velada octava el pensar expuesto literariamente en acto por Olavide en *EvT* (incluyendo la acusación a los sabios, que en cursiva corresponde a los “sofistas” del limeño):

En tiempos pasados, los sabios eran muy pocos y sólo había alguno impío; hoy, hecho oficio de eso, no se ven más que *sabios*: son multitud, un pueblo donde aquella excepción, funesta ya entonces, ha devenido regla. Así han usurpado por doquier una influencia sin tasa cuando, si en el mundo hay algo que en mi opinión pueda afirmarse con seguridad, es que no corresponde a la ciencia dirigir a los hombres: nada de lo necesario le ha sido confiado. Hay que haber perdido el juicio para creer que Dios ha encargado a las academias enseñarnos lo que Él es y lo que le debemos: corresponde a los preladados, a los nobles, a los grandes servidores del Estado ser depositarios y guardianes de las verdades que nos mantienen a salvo, enseñar a las naciones lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso en el orden moral y espiritual. Aquellos otros no tienen derecho a meterse en este tipo de razonamientos: para ese entretenimiento tienen las ciencias naturales, ¿de qué se pueden quejar? (Maistre 1821: 104-105).

Es cierto que el papel directivo de la relación entre preladados eclesiásticos y nobleza pertenecía al acervo común de la praxis política de los países católicos. Pero no por eso había sido un elemento que formara parte del análisis crítico de las *Considérations* (ni del previo –aunque publicado póstumo– *Étude sur la souveraineté*). Por aquel entonces, Maistre, contra las pretensiones de raigambre rousseauiana, veía en la lengua y el proselitismo los dos pilares de la esencia constitucional francesa (de su superioridad espiritual y su liderazgo europeo) mientras manifestaba una fuerte desconfianza hacia el clero por su

activa participación en el advenimiento del nuevo régimen y su sostenimiento (Maistre 1797: 30-35). Será en su etapa rusa, tras leer *EvT*⁸, en su *Essay sur le principe générateur des Constitutions politiques* (1809, aunque publicado en 1814), en los *Quatre chapitres* (1811, publicados póstumos), en su *Examen de la philosophie de Bacon* (1815), en *Du pape* (1819), o en las inconclusas *Soirées*, cuando, al oponer la artificialidad contractual inspiradora de las instituciones revolucionarias a la naturalidad con que la religión informa las instituciones tradicionales, vea la necesidad de recuperar aquella alianza para bien de los pueblos, que devenía mal, como en Francia, de querer escapar ambos poderes, espiritual y temporal, al designio divino, a su información exterior última, la moral y espiritual, que procedía del papado, cuya infalibilidad en estas materias actuaba de clave de bóveda del sistema maistreano. La misma superioridad de la ciencia teológica y, tras ella, de las ciencias morales y políticas, sobre las naturales como reflejo de la división entre el pueblo y sus directores que deja caer en este párrafo sintetizando el eje de la reforma educativa que Maistre logró aplicar en Rusia a través del ministro de Educación, su amigo el conde Razumovsky (Edwards), recuerda a la centralidad del estudio de la religión y el carácter que desde la misma habían de adquirir las demás materias y otros aspectos característicos (como el retorno de los jesuitas) del programa educativo de *EvT* (que el año de la muerte de Maistre y, no parece que por casualidad, apareció traducido para la mayor editorial de la capital rusa desde la versión francesa que no contenía las cartas de Mariano a Antonio ni, por lo tanto, dicho programa)⁹.

Pero la tradición que Maistre trataba de reverdecer mediante su obra había sufrido en Francia hondas modificaciones precisamente por las causas de la Revolución que él mismo analizaría. De ahí el tono hosco y fragmentario de su recuperación, siempre mediada por los productos de aquellas transformaciones, tan distinto del de Olavide, pues este se enfrentaba a un caso, el de España, donde el contacto con aquella tradición era mucho más directo, haciéndola inmediatamente reconocible en su estilización literaria y disponiéndola para impedir, llamando al seguimiento del ejemplo, la entrada y asentamiento institucional de los elementos perturbadores que habían hecho posible la Revolución.

⁸ Maistre conservaba en su biblioteca (con muestras de haberla estudiado) la primera y completa edición de la traducción francesa de *EvT* (Froidefont 2010: 439).

⁹ El traductor, Alexander Labzin, incorporó el texto de Olavide a la biblioteca de textos masónicos, místicos y espirituales occidentales que traducía cuando la censura le impedía publicar su periódico religioso, el “Heraldo de Sión” (Modzlevsky). Su relación con Maistre en la corte de san Petersburgo se establece a través de Nikolai Novikov, adepto martinista como Maistre, pues Labzin prolongará con su editorial la de Novikov, impedida por la censura a partir de la Revolución (Thaden). Los problemas con la censura de ambos autores y los problemas inquisitoriales afrontados por Olavide sugieren un trasfondo para las *Lettres* de Maistre a las que se aludirá.

Esta deficiencia en la intimidad de Maistre con la tradición católica (De Tejada 1977: 142) puede leerse como la razón fundamental de sus discrepancias con Olavide en los mismos planos donde hasta ahora se han señalado coincidencias fáciles de rastrear. Algunas de esas discrepancias, como la concepción de la soberanía, de fondo, impiden identificar el ultramontanismo del francés con el pensamiento de Olavide. El mismo término “soberanía”, que para Maistre pertenece al vocabulario político (de ultimidades teológicas, cierto), es para Olavide estrictamente teológico: la soberanía es atributo sólo propio de Cristo y su Iglesia, que se predica de reyes y superiores metafóricamente. Cristo es Soberano eterno como “jefe supremo y absoluto”, fuente de todo beneficio, creatural y eterno (estos, por la redención), previo a nuestro conocimiento y estima (Olavide 1798-2: 217); mientras que hay “soberanos o superiores” por una adhesión gobernada por la lógica –mantenida en el tiempo– del “interés”: fidelidad, servicio y respeto a cambio de sus terrenos beneficios (275). Y entre Soberano y soberanos, sólo la Iglesia, como cuerpo místico de Cristo, es auténticamente Soberana, pues recibe de Cristo, su cabeza, toda la autoridad moral y espiritual, que no tiene superior en ese ámbito para mandar y legislar, poder al que se someten los sumergidos en el bautismo (que Olavide concibe, con audacia, como “contrato recíproco con Dios” [264]). Por lo tanto, sólo ella es infalible en esas materias y de ella parte el reconocimiento de la potestad secular –en sus distintos ámbitos– y el deber de obediencia (358).

Otras discrepancias que expresan ese distinto contacto con la tradición versan, en cambio, sobre la oportunidad histórica de ciertos aspectos institucionales suyos, como evidencian las *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole* (1815). Con ellas, Maistre terciaba tardíamente en la cruzada de los *philosophes* contra la Inquisición española que había empleado a Olavide como *casus belli* al considerarlo uno de los suyos, caso que había corrido como la pólvora hasta llegar a Rusia (Campoy Felices y Freller 308-309). Y lo hacía con una ponderación y conocimiento de causa inéditos, para escándalo de la opinión pública por su defensa (que tenía también en su punto de mira la reforma de las instituciones rusas). Pero lo hacía defendiendo una Inquisición y un contexto para la misma históricos, que no eran, como sabía de primera mano Olavide, la Inquisición ni su contexto presentes. Este, paciente de esa actualidad, por contra, da a entender, precisamente en las páginas de *EvT* donde más arrecia contra el pensamiento de Diderot, Voltaire y los *philosophes* en general, que era preferible dejar que la naturaleza y Dios hicieran su trabajo, pues normalmente (dice como hablando sobre sí), con el paso del tiempo o la cercanía de la muerte, ayudados por la razón y una predicación viva, vuelven a la religión (Olavide 1797-2: 159-80). Que es lo que presenta como propio del proceder de Cristo, con el que él y sus discípulos habían convertido a la gente de razón no obnubilada por la pasión (183-4).

La deuda de Saint-Simon y su iglesia con *El Evangelio en Triunfo*

Durante el Terror, las vidas de Henri de Saint-Simon (1760-1825) y Olavide discurren paralelas: con diferencia de días, entran y salen de las cárceles de la Revolución; por una acusación similar: ayudar al extranjero en vez de a la República al negociar con los bienes confiscados a la Iglesia y sus ministros (lo que era cierto). Ambos habían participado con entusiasmo en los primeros compases de la Revolución (el uno despreció sus apellidos y títulos a cambio del de “Bonhomme” y presidió la asamblea regional de Perona; el otro participó en París en la fundación de la “Sociedad patriótica de 1789” y, al huir a Cheverny, en la administración republicana). Y ambos habían llegado a Francia desde España, donde Saint-Simon se movió en círculos donde la memoria de Olavide estaba viva.

El francés había llegado a España en 1787, atraído por la construcción del Canal de Guadarrama (destinado a unir Madrid con Sevilla) desde su previa peripecia vital (ver en general, Gouhier 1964: 74-102; sus ecos, en Marx y Engels 1978: 481-84). En La Habana, había recibido la plata española recaudada por Francisco Saavedra para llevarla al sitio de Yorktown, donde pagaría las tropas francesas y rebeldes antes de entrar en combate (julio-octubre 1781). Volvería para partir con Saavedra a repetir la operación en México, donde propondrá al virrey hacer navegable el istmo de Tehuantepec, volviendo con otro cargamento de plata a las Antillas para pagar las fuerzas francesas en la fallida toma de Jamaica, en la que será herido y preso. Tras ser liberado por los ingleses, estudiará en la escuela de ingenieros del ejército francés en Mezières (1783-1785) antes de abandonarlo. En Holanda intentará entonces perfeccionar y poner en práctica sus habilidades: proyectó una expedición contra los ingleses (echarlos de la India) y estudió la técnica de construcción de canales; este negocio debió parecerle más prometedor al enterarse del proyecto de Guadarrama: en Madrid conocía a la condesa de Gálvez (a quien había tratado en La Habana con su difunto marido, Bernardo, buen amigo de Saavedra; sobre sus conexiones americanas dan pistas Larrabee y Moreno Alonso), cuya tertulia en francés frecuentaba Cabarrús, presidente del Banco de San Carlos (del que era gran accionista Olavide por cuenta del banquero Le Couteulx: ver Zilberberg 2001: 170-1, 208, 220, 245-60). Tras la muerte del ingeniero Lemaury (que también lo fue del abastecimiento de aguas de Nuevas Poblaciones y quizá de los planos de La Carolina), Cabarrús y Saint-Simon propondrán al rey encargarse el uno de la financiación y el otro de la disciplina de la mano de obra militar. Que no fue su único negocio en España: también explorará “en Andalucía” otro que bien pudo ser el alquiler de las postas establecidas en los caminos abiertos por Olavide para comunicar las Nuevas Poblaciones y proyectados por Lemaury para servir de conexión entre Cádiz

y Madrid, ensayo del que instalaría en París a su vuelta a Francia (Hammer Flores y Pérez Fernández).

Saint-Simon parecía seguir los pasos de quien habría oído hablar desde sus estudios en casa (dirigidos por un enciclopedista en tiempos de la caída en desgracia de Olavide) y, ya a su vuelta de América, a quien habría visto ensalzado, como exiliado en Francia, por plumas del mismo corte (Marmontel, Diderot) que presentaban al limeño como sabio reformador de la educación y padre de las Nuevas Poblaciones y, por ello, reo de la Inquisición, residuo de lo peor del Antiguo Régimen en España. Unos pasos que parece haber seguido al convertirse de hombre de acción y empresario en intelectual, producida a finales de 1797 o principios de 1798, aparecido ya *EvT* envuelto en polémica (Dufour 2003), al declarar su deseo de “actuar directamente sobre la moral de la humanidad, hacer avanzar el conjunto de la ciencia y conseguir que, en eso, la iniciativa correspondiera a la escuela francesa” (Gouhier 1964: 102) desembarazándose de todo otro negocio.

El primer fruto de aquel cambio de rumbo serán sus también anónimas *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* (c. 1803). El planteamiento no podía ser más anti-rusoniano: las ciencias y artes no eran los embelecocos que ocultaban las cadenas políticas que esclavizan a los pueblos; ese papel, nos descubre al final, tras exponernos la revelación divina que había recibido, era el que habían cumplido las religiones; sus ministros, encargados de “fundar la institución que señalase a la inteligencia humana el camino más corto para acercarse sin límite a la Divina Providencia” (Saint-Simon 1803: 74), habían traicionado –según le había dicho Dios– su misión. Esta quedaba así, mediante este sueño, trasladada a Saint-Simon, papa del futuro, que hace de portavoz designado desde lo alto de la exigua clase de los genios en las artes y las ciencias para pedir a las otras dos clases producidas por la Revolución, la escasa de los grandes propietarios y la de la masa de los desheredados, que contribuyan a su plan de salvación de la humanidad que la divinidad le había confirmado: apadrinar a veintidós genios, tres por cada ciencia o arte (matemáticas, física, química, fisiología, literatura, pintura y música), en cada una de las naciones (inglesa, francesa, alemana e italiana) destinadas a someter las tierras de inferior grado civilizatorio (África y Asia, “hijas de Caín”). Aquellas naciones serían dirigidas por el jefe de la nueva religión y el consejo que, itinerante, supervisaría la ejecución de las recomendaciones de los sabios por parte de los propietarios. Cada año estos sabios acudirían prestar juramento ante la tumba de Newton, que como Dios encarnado podría bajar del cielo para reconducir lo que se torciera.

Aquí está ya contenido, *in nuce*, todo el pensamiento saintsimoniano. Sus puntos de contacto con la obra de Olavide son evidentes. Las ciencias y artes que propone subvencionar en aquellos países, por ejemplo, son las

mismas que componen el programa escolar de *EvT*: Gramática, Matemáticas (Geometría/Álgebra), Música, Dibujo/Colorido, Agricultura/Historia Natural, Física, Química y Geografía/Astronomía (Olavide 1799-4: 102-23, donde considera secundarias la Historia y otras materias memorísticas así como el Latín y las lenguas vivas fuera de la española). Mientras que el papel de la Religión cristiana, en Olavide materia principal al tiempo que espíritu del estudio del resto, es trasladado por Saint-Simon a la Ciencia que, como encarnación y esencia de las Luces, debía sustituir a la Religión en el corazón de todas las clases sociales. Si, como dice al final de su panfleto recaudatorio (Saint-Simon 1803: 100), era la religión “la única institución política [“de invención humana”, a diferencia de la suya, divinamente instituida] que, por naturaleza busca la organización general de la humanidad”, qué mejor iglesia universal que la fundada sobre la universalidad de las verdades científicas. Y así, apoyándose en la misma entente con que Olavide esquematiza el sistema social tradicional, diseña la muerte del mismo: aquella iglesia universal estaba destinada a sobreponerse a las particularidades políticas de cada nación, “poder temporal” que habría de adquirir un valor secundario en cuanto los “sabios” (científicos y literatos) tomasen el timón del “poder espiritual”; es decir, en cuanto estos –dice visionariamente– sustituyesen al clero aconsejando a la nueva clase transnacional de los propietarios.

Profundiza en esta constante de su obra en *Mémoire sur la Science de l’homme* (1813, donde incide en la necesidad de la armonía entre ambos poderes, el espiritual de los sabios y el económico de los grandes propietarios, para el desarrollo social, introduciendo la división clero activo/práctico y pasivo/teórico [Saint-Simon 1858: 259-62] que recuerda a la relación entre el Cura y Mariano), y, desde una perspectiva histórica, en *Du Système Industriel* (1820, que plantea su sistema como evolución del feudal entendido según la simplificada imagen olavideana, que de feudal tenía bien poco). Sin embargo, entre las *Lettres* y estas últimas obras se observa un corte que sólo se explica teniendo presente la obra de Olavide y el pasado de Saint-Simon en la Monarquía hispánica. En *Du Système Industriel*, por ejemplo, nombra repetidamente a España como parte del proceso del nuevo industrialismo que propone (Saint-Simon 1821: 210, 217, 219, etc.), cuando las *Lettres* callan sobre la Monarquía hispánica, cuyas dos realidades, europea y americana, conocía mucho mejor que la asiática y la africana que destinaba a la dominación de las cuatro naciones a las que dirigía su proyecto: inglesa, francesa, alemana e italiana. Este sorprendente silencio no se debe a ningún olvido ni a desprecio malintencionado, sino a la lógica de su proyecto: la unidad hispanoamericana, tan sólida como se había probado aún en la derrota inglesa de los territorios americanos, se ofrecía entonces a ojos de Saint-Simon como un modelo civilizatorio basado en la tradición católica perdida en el resto de naciones y sustentado en la producción agrícola que

tenía un camino de evolución, el señalado por Olavide, vedado a esas otras naciones, cuyas élites debían colaborar en el futuro sistema científico-industrial para convertirse en alternativa vital y económica del tradicional, al que se impondrían por la superioridad de la verdad científica sobre la fe religiosa que sustituía.

El Saint-Simon de 1803 presentaba así, por defecto e *in phantasma*, la Monarquía hispánica como lo que se llamaría –ya sin contar con su vigencia histórica– *Christianitas minor* (Tejada 1954: 45). Una hipótesis que las independencias hispanoamericanas echaron por tierra. De ahí que rectificase el sesgo de choque civilizatorio de su proyecto inicial y uno de sus pilares ideológicos: el de la fe de la edad industrial como una fe en los poderes de la Ciencia frente a la antigua fe en Dios que todavía sostenía en pie, con un valor también político y social, la Monarquía hispánica. La sublimación de esta fe en la otra como hecho promovido por Dios mismo hablando a su nuevo profeta y transfiriendo ciertas cualidades esenciales de su Hijo a Newton queda en cuestión con la caída de la Monarquía hispánica: la universalización del modelo industrial no tiene ya frontera física, sino sólo temporal (la de los diversos estados de progreso de las distintas sociedades, más atrasados aquéllos cuanto más arraigadas estas en la vieja religión). Lo que, al mismo tiempo, remueve el obstáculo que le impedía apreciar el cristianismo como vehículo universal de transmisión de ciertas creencias. El cristianismo y sus ministros podían devenir ahora, mediante la adecuada reeducación, en funcionales al nuevo sistema económico y productivo. Ese cambio, que se aprecia igualmente en *Du Système Industriel* bajo la especie de la reforma del clero, tiene su culminación en su última obra, *Nouveau christianisme* (1825), último homenaje también a Olavide.

El libro se plantea como diálogo entre un “conservador” y un “novator” que deja expresamente al margen, según hace constar en el prólogo, la vana opinión de los *philosophes*, simbolizados por la “risa de Voltaire” con la que creen exorcizar el hondo problema que plantea (Saint-Simon 1825: vii). El *novator*, voz de Saint-Simon, trata de convencer al conservador de que sólo hay cristianismo por abstracción del dogma y el culto, que sin ella sólo hay sectas. Dicha abstracción es la que el *novator* considera concentrada en el *leit-motiv* de la obra, “Dios ha dicho: *Los hombres han de portarse entre sí como hermanos*” (2, 8, 11, etc.), con que, como portavoz de Dios, recrea sin Cristo la teología joanina de la caridad (Jn 13,34-5; 1 Jn 2,10-1, 3,14 y 4,20). El desarrollo del diálogo despliega, de hecho, el significado de este “principio” que, en el momento culminante, cuando el conservador se muestra convencido de las ideas del *novator*, aquel convierte en “precepto”: “*Toda la sociedad debe trabajar para mejorar la vida moral y física de la clase más pobre y organizarse del modo más adecuado para lograr ese gran objetivo*” (71). Así

descubrimos la identidad del conservador, que no sería sino un Olavide que hubiera decidido desprenderse de los tres primeros libros de su *EvT*¹⁰; es decir, un Olavide que siguiera proclamando un triunfo, sí, pero ya no del Evangelio, sino del materialismo espiritualista saintsimoniano.

Conclusión. El pensamiento contemporáneo como elusión del Milenio

Algunas de las coincidencias que se acusan entre Saint-Simon y Maistre (como la estructura básica del motor de la sociedad y, tras ella, su comprensión de la historia: Armenteros 2017: 27) que no parece claro que se puedan sostener sobre una lectura recíproca, podrían explicarse desde el fondo común que les ofreció la obra de Olavide. Y vuelve necesario tomarla en cuenta, por su vigencia editorial, como variable esencial (al igual que los autores citados, Félicité Lamennais o Bonald analizados por separado por Canals o Spaemann), para comprender la contemporaneidad en su génesis.

Cabe por eso subrayar cómo la tendencia ideológica que cada uno de estos autores manifiesta en contraste con la obra de Olavide resulta de recortar una dimensión de *EvT*: Maistre la social de las cartas de Mariano y Saint-Simon la teológica de las cartas del *Philosopho*. Tales tendencias, como se ha señalado (Rappin), no dejan de ser formas de enfrentarse al fin de la Historia: la catecónica –de conservación de los límites que retrasan su fin– y la quiliástica –de su aceleración revolucionaria–, que habrían nacido, a la luz de lo expuesto, de la descomposición de la unidad del milenarismo ortodoxo de Olavide. Esto es, de hecho, lo que ilustra la peculiaridad con que el libro se hizo presente en los Estados Unidos, ámbito al que ya no llegó por vía de traducción.

A Mariano Cubí y Soler y a José Antonio Pizarro, ambos periodistas y vicecónsules en Baltimore, se deben los primeros impulsos por establecer en Norteamérica los estudios de español para anglosajones como profesores en el Saint Mary's College. Ellos publicaron las primeras gramáticas y ejercicios

¹⁰ Aunque no faltan en *EvT* palabras que apoyan la lectura de Saint-Simon (Olavide 1797-3: 403: “la Religión Christiana es la única Filosofía que sabe reparar las desigualdades que las instituciones sociales hacen inevitables; y, por eso, la porción más desgraciada y débil de la humanidad tiene muchos motivos para amarla, muchas razones para ser religiosa y adorar un Evangelio que la restablece con tanta gloria en su dignidad de hombres y en su igualdad original con todo lo que el mundo llama grandeza y poder”), el fundamento crítico de esas afirmaciones (1798-2: 204-206, 220, 194-96; 1799-4: 14-22) desemboca en la refleja conciencia del *Philosopho* de estar obligado, por su lugar en el mundo, de cuidar a esa inmensa mayoría como Dios pide, también materialmente (1799-4: 138-9). Otros detalles de la argumentación del *novator* ayudan al lector de *EvT* a ver a Olavide detrás de la misma, como la curiosa denuncia de la falta de un corpus moral en la Iglesia (cosa que explicarían las palabras de Olavide sobre la falta de una obra sintética y no el desconocimiento del catecismo por parte de Saint-Simon), o la afirmación de que la Inquisición se caracteriza por perseguir a los que buscan ese bienestar material de los pobres.

nacidos al contacto con aquel pueblo, donde no dejaron de echar mano de *EvT* para sus fines pedagógicos. Gracias a Cubí, la “Invocación” a continuación del prólogo de *EvT* se convertiría en el fragmento de la obra más frecuente y diversamente traducido de Olavide, pues incluyó sus primeros párrafos en su método para enseñar a traducir castellano a partir de las “obras inmortales” de sus mejores autores (Cubí 1826: viii, 96-98). Dos años más tarde, su colega Pizarro traía al limeño a su manual de conversación español-inglés, cuyo diálogo XXIX entre un europeo (E) y un americano (A) sobre literatura española merece ser aquí reproducido con un par de indicaciones traídas de su propia traducción al inglés *con testo a fronte*:

E. El *Salterio Español* por Olavide es de mucho valor; lo mismo que su obra del *Evanjelio en Triunfo*. A. Ese autor estuvo en la Inquisición por sus opiniones religiosas. E. Escapó de ella felizmente y vivió en Francia muchos años. A. El deseo de volver a su patria le obligó a sacrificar sus opiniones y escribió estas obras. E. Tenía un talento singular. A. Al fin se reconcilió con la Iglesia y volvió a España. E. Vivió despreciado de los fanáticos y de los ilustrados. A. Es el justo castigo de los débiles. (Pizarro 1838: 83)

Ante la traducción de “ilustrados” como “*liberals*”, y el lugar que representaría Olavide en aquel panorama, el de los “débiles”/“*pusillanimous*”, es imposible no recordar la séptima de las cartas que, diez años atrás, publicara Saint-Simon (1817: 61-68) dirigidas “a un Americano” describiendo el tablero ideológico francés post-napoleónico: inmovilistas (*stationnaires*), retrógrados y liberales. Su contraposición, definida por su relación con la historia, de la categoría liberales/ilustrados (“los que han preparado la revolución”) a la de los retrógrados/nostálgicos del *Ancien Régime*, aún hoy constituye el guión con que se presenta la opinión en aquel agitado período. Pero explica: los liberales no han culminado el proyecto ilustrado. Es cierto que, en Francia, dando ejemplo al mundo, han vencido por las armas a los enemigos internos (nobleza y clero) y externos (los países que apoyaban a los enemigos internos), al feudalismo y la superstición (sólo tolerables en el terreno artístico, materia del romanticismo como hijo de la Ilustración); pero no han conseguido una organización a la altura al dejar el sistema en manos del pueblo. Es el proyecto industrialista saintsimoniano lo que cerrará la Ilustración, aportando a la civilización un alma nueva, como hizo el cristianismo sustituyendo a la desfondada religión romana. De aquí nace el *tertium genus* de los *stationnaires*, a los que presentó como opinión mayoritaria aunque necesariamente débil porque su “absurda” propuesta, a diferencia de la de liberales y retrógrados, es pasiva: pretenden que las viejas instituciones se “amalgamen” con las nuevas, “se unan a sus contrarios”. Lo que nos revela la identidad de este tercer partido: la Iglesia como *complexio oppositorum*, y, con ella, la que considera verdadera amenaza

para su proyecto, que no son los nostálgicos del Antiguo Régimen que da por derrotados y domesticados, sino quienes, como Olavide, defendieron luchar con el mundo para rescatarlo en el Milenio.

Y es que Olavide es un milenarista; lo es desde el título de su libro, pero no en el sentido de Lacunza, cuya *Venida del Mesías* (que circuló manuscrito desde 1791, antes de su primera edición de 1812) lo hace depender de la *Parusía*. El milenio en *EvT* es reinado de Cristo, sí, pero no glorioso, sino de su cuerpo, la Iglesia, que forman los que lo esperan con fe, esperanza nacida de no saber cuándo vendrá con gloria y, con ella, el Reino en su perfección sobrenatural, manteniéndolo mientras tanto lo más cerca posible del estadio de naturaleza original¹¹. A dicho tiempo se incorpora la historia de *EvT* con la conversión del protagonista como cauce para que brote el tipo de vida que Dios quiere para los hombres y que por eso prospera y favorece sin aparato, no faltando contratiempos ni la muerte del protagonista, quedando incompleta y siendo imperfecta¹².

Por eso *EvT* no es un libro utópico¹³. Ni siquiera en sentido clásico. La utopía clásica era un género alegórico para la crítica política, de costumbres o de ideas. *EvT* comparte el elemento alegórico, pero no lo pone a trabajar sobre la descripción del Lugar, semblante a las Nuevas poblaciones, basadas en esfuerzos previos como la colonización del Cardenal Belluga (1715-1720) y reconocibles como tales. El elemento alegórico actúa aquí en la conexión entre la dimensión institucional y la espiritual de la obra, dotándola de perspectiva escatológica. Es la conversión a Dios lo que produce algo radicalmente nuevo (incluso en comparación con la realidad de las Nuevas Poblaciones, a cuyo mito contesta con esta contra-mitificación en clave de conversión religiosa) que aspira a la eternidad imposible en este mundo. Que es lo que impide que *EvT* entre ahora en la categoría de utopía contemporánea (como lo es, por ejemplo, en clave también agraria, la de William Morris): esta utopía es atea por esencia, por no tener cierre trascendental; su solvencia como utopía depende de su inmanencia, pues imagina que puede haber perfección en el mundo caído y, al mismo tiempo, que todo lo que puede desear el corazón humano puede ser satisfecho en ese mundo.

La posición de la obra (y la propuesta) de Olavide en el panorama de las ideas al que contribuyó a dar forma, vuelta explícita ante el contexto norteamericano, quedará sin embargo descentrada –y con esta sugerencia hay que terminar– en la

¹¹ Cf., clásicamente, sobre el sentido ortodoxo del milenio, el converso de Nisibis, Efrén el Sirio (+373), *De poenitentia* (1619: 449). Sobre la justificación del pecador como resurrección primera (Apoc 20,6) a la que no alcanzará la muerte eterna, la obra de referencia podría ser *De remissione peccatorum ad Euthymium libri duo* de Fulgencio de Ruspe (+533; 1847: 562-3).

¹² En la historia del pensamiento de la Iglesia, *EvT* representaría así el momento previo al aislamiento de su “doctrina social” tras el “Reinado social de Cristo” del catolicismo francés a mediados del XIX o, en los términos ingleses de sus postrimerías, previo a la disociación de la tendencia teológica del cardenal Newman de la más social del cardenal Manning y sus discípulos distributistas Belloc y Chesterton.

¹³ De hecho, resulta significativo que *EvT* no se cite en el reciente monográfico de la revista *Pasado y Memoria* dedicado a las “Utopías reaccionarias” (<https://doi.org/10.14198/PASADO2021.23.00>).

plausible y tardía recepción rusa de su texto: la de Fiódor Dostoyevski (+1881). Su radical rechazo del enciclopedismo –con el que jugueteó en su juventud–, le dio fama del “Maistre ruso”; pero un Maistre anticatólico y que paradójicamente concebía el catolicismo según los ejes de acción y pensamiento del periodo ruso del saboyano: promoción de los jesuitas, defensa de la Inquisición y decisionismo papal definen la imagen que comparten Aliosha e Iván Karamázov ante el *Gran Inquisidor*, el poema imaginado por el segundo. Pero hay un aspecto del discurso del *Gran Inquisidor* ajeno a De Maistre: su dimensión social. Desde el XVI español, el Cardenal profetiza la Ilustración y su resultado: la Iglesia, asentada hasta entonces sobre lo que Cristo había rechazado al ser tentado en el desierto –“el Misterio, el Milagro y la Autoridad”–, sería destruida por “la independencia, la libertad de opinión y la ciencia”, que devolverían a los hombres a su congénita maldad, la cual, asumida en la Revolución, les obligaría a retornar al viejo edificio porque –dice el Cardenal–:

Nosotros les demostraremos que son débiles, que son infelices criaturas y, al mismo tiempo, que la felicidad infantil es la más deliciosa. Entonces ... admirarán la energía y la inteligencia que habremos demostrado al subyugar a la multitud innumerable de rebeldes ... Desde luego, los haremos trabajar, pero organizaremos su vida de modo que en las horas de recreo jueguen como niños entre cantos y danzas inocentes. (Dostoyevski 261)

La profecía del Cardenal expone en caricatura (el Inquisidor es ateo como Iván) el pensamiento de Dostoyevski, que en el libro siguiente aparece en boca de Zósima (único personaje que no dice una palabra en francés, lengua cuyo índice de manejo señala en la obra el grado de depravación moral de los personajes: Hall), con la diferencia de que, en el pensamiento de éste, aquel resultado (el “jardín” con que identifica el mundo original y redimido, también en las ansias del Filósofo redimido: “¡Quién tuviera á su encargo toda la tierra del Reyno para hacer un jardin de toda España!”, Olavide 1799-4: 256) se alcanzaría gracias a Rusia, no a la Iglesia y al depósito vivo de su tradición conservado en España; y, por tanto, no por unas élites arrepentidas por amor de Cristo e inspiradas por el contacto con la miseria de las clases medias según proponía Olavide, sino por esas cualidades aprendidas de la santidad de los monjes por el pueblo llano, que las proyectaría a sus moralmente devastadas élites. El final rubrica su esencial acuerdo: al dejar marchar la benéfica aparición que el autor del poema, Iván Karamázov, tomaba –y hacía tomar a los demás– por Cristo –que debía de parecerse a Newton, si creemos a Saint-Simon–, ambos, el Gran Inquisidor y Dostoyevski (que había preparado su libro como el personaje de Olavide, en un cenobio, el de Óptyna, buscando la cercanía y los consejos del starets Ambrosio), tenían claro que no dejaban marchar a otro que al Anticristo, cuya hora (el fin del Milenio) no había llegado.

Bibliografía:

- Almanza-Gálvez, Carla. "From Reformism to Utopia? Pablo de Olavide's Socio-Economic Project in *El Evangelio en Triunfo* (1797)". *Dieciocho*, vol. 38, no. 2, 2015, pp. 197-218.
- Armenteros, Carolina. *La Idea Francesa de la Historia. Joseph de Maistre y sus Herederos*. Traducido por Vladimir López, PU de Zaragoza, 2017.
- Azcona Pastor, José Manuel, y Guijarro Mora, Víctor. *La utopía agraria. Políticas visionarias de la naturaleza en el Cono Sur (1810-1880)*, CSIC, 2015.
- Canals Vidal, Francisco. *Cristianismo y Revolución. Los Orígenes Románticos del Cristianismo de Izquierda*. Ediciones Acervo, 1957.
- Censor, El. "Discurso 73." Tercera época, vol. 4, s. a. (1785), s. e., pp. 91-109.
- . "Discurso 75." Tercera época, vol. 4, s. a. (1785), s. e., pp. 131-50.
- Cubí, Mariano. *Traductor español; or, a New and Practical System for Translating the Spanish Language*, F. Lucas, Jun'r, 1826.
- Défourneaux, Marcelin. *Pablo de Olavide ou l'Afrancesado (1725-1803)*. PU de France, 1959.
- . "La historia religiosa de la Revolución francesa vista por Pablo de Olavide. (Un capítulo inédito del *Evangelio en triunfo*)."
Boletín de la Real Academia de la Historia, no. 156, 1965, pp. 113-89.
- Dostoyevski, Fiódor. *Los Hermanos Karamázov*. Traducido por Augusto Vidal, Alianza, 2001.
- Dufour, Gérard. Introducción. *Cartas de Mariano a Antonio. El Programa Ilustrado de "El evangelio en triunfo"*. Publications U de Provence, 1988, pp. 5-35.
- . "Elementos novelescos de *El evangelio en triunfo* de Olavide." *Anales de Literatura Española*, no. 11, 1995, pp. 107-15.
- . "El Evangelio en triunfo o la historia de... la fabricación de un éxito editorial", en *Cuadernos dieciochescos*, vol. 4 (2003), pp. 67-77.
- Edwards, David W., "Count Joseph Marie de Maistre and Russian Educational Policy, 1803-1828", en *Slavic Review* vol. 36, nº 1 (1977), pp. 54-75.
- Efrén Sirio. *De poenitentia*. En Id., *Sancti Patris Ephraem Syri Opera Omnia...*, Vossio, Gerardo (ed.), Apud Ioannem Keerbergim, 1619.
- Freller, Thomas, y Lola Campoy Felices. "El Faustino de Johann Pezzi. Ecos de la "Cruzada de las Luces" de Olavide en una novela alemana." *Cuadernos Dieciochescos*, no. 6, 2005, pp. 299-331.
- Froidefont, Marc. *Théologie de Joseph de Maistre*, Garnier, 2010.

- Fulgencio de Ruspe, *De remissione peccatorum ad Euthymium libri duo*. En Id. *Opera Omnia*, ed. Jean Paul Migne (Patrologia Latina 65), 1847.
- Gouhier, Henri. *La Jeunesse d'Auguste Comte et la Formation du Positivisme*. Vol. 2, J. Vrin, 1964.
- Hall, Vernon, "Dostoevsky's Use of French as a Symbolic Device in *The Brothers Karamazov*", en *Comparative Literature Studies* vol. 2, n.º 2 (1965), pp. 171-174.
- Hamer-Flores, Adolfo y Francisco José Pérez Fernández. "Reformas y mejoras en el servicio de postas entre Madrid y Cádiz: el caso de las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena y Andalucía." *Studia Historica. Historia Moderna*, vol. 41, no. 1, 2019, pp. 379-405.
- Larrabee, Harold A. "A Neglected French Collaborator in the Victory of Yorktown: Claude-Anne, Marquis de Saint-Simon (1840-1819)." *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 24, no. 2, 1932, pp. 245-57.
- López Arandía, María A. "¿En busca de la utopía en la España de la Ilustración? El proyecto de las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena." *Libros de la Corte*, no. 16, 2018, pp. 183-205.
- Maistre, Joseph de. *Considérations sur la France*. S. e. [Bâle], 1797.
- . *Les Soirées de Saint-Petersbourg ou Entretiens sur le Gouvernement Temporel de la Providence, suivis d'un Traité sur les Sacrifices*. Vol. 2. Société Catholique pour le Royaume des Pays-Bas, 1821.
- . *Les Carnets du Comte Joseph de Maistre. Livre Journal (1790-1817)*. Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1923.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. "Die Deutsche Ideologie." *Karl Marx Friedrich Engels Werke*. Editado por el Institut für Marxismus-Leninismus, Dietz Verlag, 1978.
- Modzalevsky, Boris L'vovich. "*Labzin, Alexander Fedorovich*". En *Russkiy biograficheskiy slovar*, Chechulin, Nicolay y Kurdiúmov, Mikhail (eds.), Tomo 10, Tipografiya Glavnago Upravleniya Udelov, 1914, pp. 2-12.
- Moreno Alonso, Manuel. "Bernardo de Gálvez y Francisco Saavedra, una amistad decisiva." *Transatlantic Studies Network: Revista de Estudios Internacionales*, nos. 1-2, 2016, pp. 77-84.
- Olavide, Pablo de. *El Evangelio en Triunfo, ó Historia de un Philosopho Desengañado*. 3ª ed., Joseph de Orga, 4 vols., 1798-1799.
- . "[Carta 43 de EvT]." Editada por Marcelin Defourneaux (1965, 127-89).
- . El Testamento del Filósofo. *La Carolina, Capital de las Nuevas Poblaciones*, por Manuel Capel. CSIC, 1970, pp. 264-366.

- Perdices Blas, Luis. *Pablo de Olavide (1725-1803) el Ilustrado*, Editorial Complutense, 1992.
- Pérez Fernández, Francisco José. “Olavide, del pensamiento teórico al práctico: una aproximación al asentamiento de colonos y a los propietarios en las Nuevas Poblaciones.” *Tiempos Modernos*, vol. 37, no. 2, 2018, pp. 299-319
- Pizarro, José Antonio. *Select Original Dialogues: or, Spanish and English Conversations: for the Use of Those Who Study the Spanish Language*. 2^a ed., Joseph Robinson, 1838.
- Rappin, Baptiste. “Khiliasmos et Katechon: les enjeux contemporains de la fin des temps.” *Nouvelle Revue Théologique*, Vol. 143, no. 1, 2021, pp. 46-64.
- Saint-Simon, Henri C. *Lettres d'un Habitant de Genève a ses Contemporains*. S.e., s. f. (1803).
- . “Septième lettre [a un Américain]”. *L'Industrie ou Discussions Politiques, Morales et Philosophiques*. Vol. 2, Bureau de l'Administration, 1817, pp. 61-77.
- . *Du Système Industriel*. Antoine-Augustin Renouard, 1821.
- . *Nouveau Christianisme, Dialogues entre un Conservateur et un Novateur*. Bossange Père, 1825.
- . “Mémoire sur la science de l'homme.” *Science de l'Homme. Physiologie Religieuse*, editado por Prosper Enfantin, V. Masson, 1858.
- Spaemann, Robert. *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald*. Klett-Cotta Verlag, 2021.
- Tejada, Elías de. *La monarquía tradicional*. Rialp, 1954.
- . “Joseph de Maistre en Espagne”. *Revue des Études Maistriennes*, no. 3, 1977, pp. 135-47.
- Thaden, Edward C., “The Beginnings of Romantic Nationalism in Russia”, en *The American Slavic and East European Review* vol. 13, n° 4 (1954), pp. 500-521.
- Vilar, Mar. *La prensa en los orígenes de la enseñanza del español en los Estados Unidos (1823-1833)*. U de Murcia, 1996.
- Zilberberg, Michel. *Capitalisme et catholicisme dans la France moderne: la dynastie Le Couteulx*. Éditions de la Sorbonne, 2001.